

УДК 28:32



Аль-Джанаби М.М.

Особенности современного исламского политического феномена

Аль-Джанаби Майсем Мухаммед, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (Москва)

E-mail: m-aljanabi@mail.ru

«Исламский феномен» есть ислам сам по себе, собственная его история, современное его состояние и перспективы его развития. Это делает данное явление проблематичным с историко-культурной точки зрения и сложным для однозначного методологического подхода. Статья представляет собой обзор работ по данной проблематике, предпринятый в доказательство гипотезы о том, что современный «исламский феномен» есть лишь религиозное выражение современного исламоцентризма. Соответственно, он является частью исторической и культурной стадии современного исламского мира, а доминирующий в нём политический аспект есть политическое проявление этого центризма. В статье анализируются различные методологические подходы к данной проблеме, показывается ограниченность и относительность их достижений.

Ключевые слова: исламский феномен, исламский мир, исламоцентризм, политический ислам, исламизм, фундаментализм, соотношение ислама и политики.

Один из крупных парадоксов истории и культуры – то, что сегодня об «исламском феномене» говорят в исламском мире. Уже сам факт возникновения подобных разговоров стал свидетельством актуальности данной проблемы.

В настоящем исследовании мы сосредоточим внимание на этих двух аспектах, не вдаваясь подробно в проблематику, связанную с историей и состоянием «исламского фактора», «политизации ислама», «исламизма», различных исламистских политических партий и движений в «исламском мире». Ведь в проблематике ислама, его культурных и парадигмальных параметрах заключена большая ценность с точки зрения понимания предпосылок и будущности «ислама».

Неслучайно после завершения «холодной войны» на передний край в противостоянии, в идейной и политической борьбе выходят проблемы «исламской угрозы», «конфликта цивилизаций»¹. Это не столько искусственно созданный феномен, сколько отражение сути искаженного восприятия того, что можно назвать перспективами скрытых потенциальных альтернатив «исламского мира»², а следовательно отсутствия интуиции, способной уяснить и

¹ Появление идеи «исламской угрозы» стало отражением значимости европоцентристских политических традиций, т.е. традиций, отделенных от рационалистического и гуманистического культурного наследия Европы и в отдельных аспектах дополняющих иррационалистическое наследие той же европейской культуры. Иными словами, даже реально осознавая и рационально понимая варварство некоторых исламистских салафитских радикальных течений и движений, Европа остается в плену клише, издавна присутствующих в европейских идейно-политических традициях. Отсюда – незамедлительное и пугающее тиражирование подобных подходов во всех средствах видео-, аудио- и печатной информации при совершении любого террористического акта. Классическим примером может служить реакция на события 11 сентября. И это при том, что количество и качество скандальных и варварских деяний США и Европой за истекшие века, включая последние десятилетия (в том числе события в Ираке после его оккупации американскими войсками), многократно превосходят действия исламистов. Примеры подобной трактовки см. в: Esposito J.L. *The Islamic Threat*. New York: Oxford University Press, 1992; Rotar I. "Wahhabism" in the Former Soviet Union: a Real Threat, or Just an Excuse to Settle Accounts with the Opposition?" *Prism* 4.16 1998. *The Jamestown Foundation*. The Jamestown Foundation, 7 Aug. 1998. Web. <http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews%5Btt_news%5D=7214>.

² Данную скрытую связь можно увидеть за идеологической формулой, начавшей распространяться после распада Советского Союза, и эксплуатацией идеи «конца истории» как назойливой пропаганды единственности американской модели. Это нашло свой «идейный» отклик в концепте «конфликт цивилизаций», который был лишь частной гипотезой до драматических событий, сопровождавших утверждение гегемонии «одного полюса», появление разного рода идеологических моделей Pax Americana и т.п. Так, известный востоковед Бернард Льюис изложил целый ряд подобных суждений об исламе в своей статье «Корни исламского гнева» (Lewis B. "The Roots of Muslim Rage." *The Atlantic* 266.3 (1990): 47–60), а также в книге «Ислам и Запад» (Lewis B. *Islam and the West*. New York: Oxford University Press, 1993). Что касается Хантингтона, то такую трансформацию можно ощутить, например, в эволюции его взглядов по данной проблематике (см.: Huntington S. *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman and London: University of Oklahoma Press, 1991; Idem. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72.3 (1993): 22–49; Idem. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, Simon & Schuster, 1996). Прав был Эдвард Саид, считавший идею «конфликта цивилизаций» отражением «конфликта невежества» (см.: Said E.W. "The Clash of Ignorance." *The Nation*. N.p., 22 Oct. 2001. Web. <<http://www.thenation.com/article/clash-ignorance/>>). Иными словами, эта гипотеза имеет реальные основания, однако она превратилась в идеологию, в глобальный подход идеологизированного сознания, утратившего то, что можно назвать механизмом научной и историко-культурной интуиции. Отсюда и крайний радикализм названной идеологии, не уступающий крайностям «новых радикалов» современных исламистских течений.

осознать новое соотношение между исламом и политикой сквозь призму вероятных альтернатив, понять взаимосвязь между политическими интересами и возможными альтернативами сквозь призму их естественной принадлежности к собственному историко-культурному наследию

Такое точное понимание, верная культурная интуиция обеспечивают правильный подход к уяснению сущности исламского феномена, его скрытого потенциала и перспектив – как в целом, так и его радикального течения в частности.

Методологическая предпосылка, часто ослабляющая или подавляющая инициативу, необходимую для понимания специфики крупных культур, заключается в том, что исследователь остается в рамках субъективного историко-культурного видения. Он остается в плену подхода, порождающего ценностное отношение к себе и к «другому». Отсюда – преобладание европейского исторического видения, отягощенного традициями напряженных и жестких взаимоотношений между церковью и государством, вознесенных на уровень отношений религии и политики в преломлении к современному исламскому феномену. Иными словами, проблематика ислама и политики, активно присутствующая в современных исследованиях, – это прежде всего проблема европейского видения, в котором нашли свое отражение исторические представления, накопившиеся в ходе приобретения народами континента опыта взаимоотношений между религиозным и светским. В европейском сознании отделение религии от светской жизни и церкви от государства стало одной из политических и культурных парадигм. На этой парадигме были воздвигнуты идеи национализма, гражданского общества, буржуазных демократических свобод. На основании этой же парадигмы были выстроены и обоснованы идеологические клише, не имеющие аналогов в опыте других народов.

Европейская проблематика соотношения религии и политики всевозможными путями и на многих уровнях внедрялась в политическое сознание современного мусульманского мира, в том числе применительно к феномену современного «исламизма». Здесь следует отметить, что у такого внедрения имелись реальные предпосылки в истории самого мира ислама, накопленные по мере распада мусульманских государств и неспособности тогдашней исламской культуры дать ответы, отражающие научный и практический опыт предков и адекватные современным вызовам.

Когда мусульманский мир впервые столкнулся с европейским вызовом и ощутил свою почти полную беспомощность перед лицом европейских завоевателей, на поверхность его социального и политического бытия вышли разнообразные реакции, выразившиеся в таких терминах, как «отпор», «бдительность», «возрождение», «революция». В определенной мере подобные определения отражали отдельные аспекты исламского феномена, но не его истинную сущность. Тем не менее, данный феномен объяснялся и трактовался сквозь призму политического видения вообще и его европейских традиций в частности. Неслучайно и сегодня мы наблюдаем преобладание методологических подходов, определяющих соотношение религии и политики, особенно в его негативном аспекте (когда говорят о «нарушении соотношения между исламом и политикой»). Из их совмещения возникли разнообразные модели методологического, исторического и культурного видения перспектив возможного соотношения между исламом и политикой в противостоянии Западу. Иными словами, данный феномен рассматривался не сквозь призму его собственной имманентной эволюции с предопределяющими её внутренними факторами как естественного исторического процесса, а как явление, пребывающее на периферии ранее европейской, а ныне американской орбиты. В свою очередь, этим предопределилось сосуществование и противоборство двух крупных тенденций, касающихся будущности и политического влияния ислама. Первая из них – «оптимистическая», вторая – «пессимистическая». У каждой из них были свои традиции, свои мыслители и профессиональные политические деятели. Здесь можно ограничиться сконцентрированным изложением изначальных крупных моделей, положения которых, если не считать количественных добавлений, со временем не претерпели изменений.

Первое (оптимистическое) направление было представлено крупными научными деятелями, такими, как английские востоковеды Гибб, Монтгомери Уотт и др. Гибб в своей оценке исходил из того, что исламский мир подвергся изменениям в ходе самоутверждения перед лицом внутреннего и внешнего давления, с которым ему пришлось столкнуться. Он полагал, что мир ислама будет следовать тем же крупным солидаристским (юнионистским) и политическим традициям. Хотя внешнее давление представляет для него серьезный вызов, этот вызов не является первым и наиболее крупным. Первый же и наиболее крупный вызов проистекает из глубин мусульманского сообщества и является более опасным по сравнению с западным (внешним) воздействием¹. Монтгомери Уотт же говорил о том, что ислам способен противостоять вызову в ходе выстраивания собственной мощи².

Данная идея нашла своё отражение в целом ряде востоковедческих исследований политической направленности. Так, уже в 80-е гг. XX в. распространились такие термины, как «борющийся ислам», «воинствующий ислам», ставшие косвенным отражением подхода к исламу и его собственному наследию как силе, способной ответить на вызов. Так, Янсен выпустил книгу о «воинствующем исламе». Он исходит из того, что ислам вплоть до наших дней прилагал большие усилия ради легитимации всех аспектов человеческой жизни и деятельности. Современную силу ислама Янсен объясняет рядом причин, включая его относительную молодость (по сравнению с другими религиями), простоту, практический характер и гибкость, сохранение традиции мусульманского братства, а также то, что он является религией «третьего мира», то есть религией неиндустриальных стран³.

В противоположность этому, получило более широкое распространение и стало более действенным течение, согласно которому ислам неспособен противостоять вызовам современного мира. Данное течение заключало в себе различные направления – от научно-критических до чисто идеологических. Так, исследователь исламской проблематики Гойтейн исходит из того, что каждое из патристических и идеологических направлений, таких, как националистический социализм, арабский нейтралитет, африканское возрождение, по-своему конкурировало с исламом, стремясь подменить собой идею и понятие мусульманской уммы. Не исключая влияния ислама в будущем, этот автор не считает его жизнеспособной политической силой⁴.

В этом же контексте развивались идеи крупных востоковедов – например, Клода Кахена с его идеей неизбежного

¹ Gibb H.A.R. *Islam. A Historical Survey*. Oxford: Oxford University Press, 1975, p. 114.

² Watt W.M. *Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968, pp.123–129; Idem. *What is Islam?*. London. Harlow, 1968, p. 195.

³ Jansen G.H. *Militant Islam*. London: Pan Books, 1979, pp. 35, 36, 38, 39, 41, 42, 45.

⁴ Goitein S.D. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: Brill, 1966, p. 42.

крушения цивилизации¹. Причину этой неизбежности он связывал с тем, что исламский мир не разрешил проблему отношения между религиозным и светским². Что касается Грюнебаума, то он отталкивается от методологических предпосылок, согласно которым культура с самого начала заключает в себе зёрна прогресса и упадка. Ислам, по его мнению, с самого начала содержал в себе такие зёрна, в конечном счете приведшие его к изоляции и истощению вследствие закрытости его собственной системы³. Сходных взглядов придерживаются Кук и Кроун, рассуждавшие о том, что ислам не обладает внутренним потенциалом, позволяющим адаптироваться к современности; в результате, по их мнению, ислам оказывается в тупике, который является не чем иным, как порождением самого ислама и созданной им цивилизации⁴.

В большинстве своём исследования, посвящённые данному явлению, придерживаются этого противопоставления, две составные части которого противостоят и дополняют одна другую. Единственное отличие состоит в том, что авторы добавляют иные причины возникновения данного феномена – социальные, экономические, культурные, что свидетельствует о том, что это явление качественно более сложное и нуждается в расширенном толковании.

Это можно проследить на примере того, как возникали и исчезали различные и разнообразные термины, описания, толкования, свидетельства и доказательства, применявшиеся в подходе к современному исламскому феномену.

Рассматривая то, как в различных «научных досье» появлялись, сменяя друг друга, те или иные термины, мы обнаруживаем, что имел место не столько объективный подход к данному феномену, сколько «мозговой штурм» (think tank), не столько попытка дать ему правильное определение, сколько стремление указать на некий динамический риторический образ. Если в сжатом виде изложить итог теоретической мысли по данной проблематике, мы увидим, как появлялись, сосуществовали, сменялись, не отрицая друг друга, такие термины, как «исламизм», фундаментализм, «исламский терроризм», «джихадизм», «политический ислам» и иные частичные и неадекватные определения.

Если пропустить представления и суждения, накапливавшиеся в европейском сознании на протяжении столетий политического, культурного и религиозного противоборства между миром ислама и миром христианства (европейского) и представлявшие собой отражение мифологических и религиозно-теологических этапов в развитии сознания, то обнаружится, что относительно устойчивый термин «исламизм», отразивший начало перехода к современному европейскому научному сознанию, впервые возникает в восемнадцатом веке. Первым крупным поворотным пунктом стала попытка дать научное и культурное истолкование термина «ислам» в Британской энциклопедии, изданной в 30-е гг. XX столетия. Мы имеем дело с методологическим отрицанием традиций европейского средневековья. Ислам обретает своё «естественное» бытие, гармонирующее с его реальным историческим становлением, а в дальнейшем в той или иной мере отражается в разнообразных научных трудах, посвящённых исламу и его различным проявлениям.

В этих разнообразных исследованиях одновременно отражались, с одной стороны, черты европейского видения и методологии, а, с другой, – накопление европейских представлений и суждений об исламе и мусульманах в самых различных областях. Имело место отражение динамики европейского методологического, политического и культурного опыта исследования и отношения к исламизму и исламу. В результате умные и неумные высказывания крупных европейских деятелей от Вольтера до Маркса и различных генералов эпохи колониальных захватов, оборачивались не более чем преходящими метеорами, вращающимися в орбите научных трудов; в них находило отражение совокупное историческое видение как часть опыта современного европейского культурного и научного сознания.

В первой половине XX в. отношение к исламу определялось подходом, изложенным в Британской энциклопедии: он являлся объектом и материалом исторических исследований. Подобно всем цивилизациям и культурам прошлого, он рассматривался как историческое явление, часть наследия прошлого. Однако крупные драматические события, сопровождавшие победу «исламской революции» в Иране (1978–1979), заставили пересмотреть такой подход. Они превратили ислам в новую «загадку», в одночасье пробудившую самые разные образцы старых и современных мифологических, религиозно-богословских и научных традиций, смешавшихся с



Демонстрации в Иране в период исламской революции 1978–1979 гг.
Фото с сайтов <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/tehranbureau/2009/09/mousavi-on-the-green-path-of-hope.html> и <http://www.northcountrypublicradio.org/news/npr/7371280/amid-mideast-turmoil-the-shiites-have-risen-in-recent-decades>

мощными политическими и идеологическими параметрами, которые, в свою очередь, представляли собой элементы бурного исторического этапа, характеризовавшегося кульминацией революционного романтизма во всемирном масштабе. Не случайно во Франции в 70–80-е гг. XX в. появляется европейский термин *islamismus*, окрашенный в цвета насилия, вызывающие, однако, сочувствие и симпатию, что было отражением революционных настроений в Европе и, в частности, во Франции конца 1960-х гг., а также в тогдашнем «третьем мире», где вызревали и развивались разнообразные по форме, содержанию и направленности левые движения, течения и идеологии. Впервые по-

¹ Cahen C., hrsg. *Der Islam I: Vom Ursprung bis zu den Anfängen der Osmanenreiches*. Frankfurt-am-Mein: Fischer Taschenbuch-Verlag, 1978, S. 342.

² Cahen C. "The Body Politic." *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Ed. G. von Grunebaum, Chicago: University of Chicago Press, 1955, pp. 132–167.

³ Грюнебаум Э. фон. Основные черты арабо-мусульманской культуры. М.: Наука, 1982. С. 44. См. также: Von Grunebaum G.E. *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation* Chicago: University of Chicago Press, 1946; Idem. *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1955; Idem. *Der Islam in seiner Klassischen Epoche*. Stuttgart: Artemis Verlag, 1966.

⁴ Cook M., Crone P. *Hagarism. The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press. 1977, p. 147.

явились признаки различия между старым исламом как культурным наследием и новым исламом как политическим и идеологическим наследием. Это нашло свое отражение в размежевании между исламом (религиозно-культурным) и исламизмом (религиозно-политическим). В свою очередь, это повлекло за собой различия в истолковании и объяснении, а следовательно и в позициях и суждениях. Одни полагали, что ислам не является политической религией¹. Другие же считали, что политические и культурные компоненты в исламе имеют общие корни. При этом указывали на присутствие двух этапов в биографии пророка Мухаммеда – первого этапа проповеди, характеризовавшегося сопротивлением, бунтом, революцией, и второго этапа, этапа основания государства². Другие же усматривали в исламизме вполне обычное явление, подобия которому можно обнаружить в различных регионах тогдашнего мира, будь то «теология освобождения» в Южной Америке, воинствующий буддизм в Шри-Ланке или сикхский национализм в Пенджабе. Ислам же выделяется тем, что отвергает этнические и национальные различия.

Дальнейшая эволюция исламского феномена, выявление его острых практических и идеологических аспектов привели к выделению его нового качества, соответствовавшего евро-американским клише и обозначенного термином «исламский фундаментализм». Как только этот термин стал широко употребляться, возникли разногласия относительно его содержания, сущности и основ. Одни полагали, что его можно использовать, несмотря на сомнительность его приложения к убеждениям мусульман или к исламской вере вообще. «Фундаментализм» – это христианский термин, вошедший в употребление в первые годы XX столетия, когда им стали обозначать определенный тип видения и практической деятельности некоторых протестантских церквей, общин и организаций – особенно тех, которые придерживались буквального прочтения Священного Писания. На таком подходе они основывали свою оппозиционность либерально настроенным богословам, приверженцам модернизации, которые были сторонниками исторического, критического подхода к Библии. Иначе обстоит дело у мусульманских богословов, среди которых до сих пор нет таких, кто придерживался бы либерального, обновленческого подхода к Корану. Можно даже говорить о том, что все мусульмане с точки зрения их отношения к тексту Корана и изложенным в нём принципам являются фундаменталистами. Вместе с тем, исламские фундаменталисты отличаются от прочих мусульман и от христианских фундаменталистов тем, что придерживаются определенных богословско-схоластических убеждений. Свои подходы они основывают не только на Коране, но и на хадисах, на богословских и богословско-юридических текстах, доводимых путём обучения³. Иные полагают, что термин «фундаментализм», прилагаемый к различным исламистским течениям, является чуждым исламу, навязанным извне⁴. В то же время, некоторые применяют его к идеям и действиям влиятельных исламских деятелей современности⁵ – таким, как Сейид Кутб⁶, Хомейни⁷, аль-Маудуди⁸, Исрар Ахмед⁹ и др.

Различные мнения возникали и по поводу определения сущности «исламского фундаментализма». Кому-то представлялось, что одним из важнейших признаков, характеризующих исламский фундаментализм, является «от-

¹ Эту идею разделяют следующие авторы: Halliday F. *Nation and Religion in the Middle East*. London: Saqi Books, 2000; Esposito J.L., Burgat F., eds. *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2003.

² Отражение такого подхода можно найти у Б. Льюиса (Lewis B. *The Origins of Islamism: A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*. Cambridge: W. Heffer, 1940; Idem. *The Arabs in History*. Hutchinson: University Library, 1950; Idem. *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1988; Idem. *Islam in History Ideas, People, and Events in the Middle East*. Chicago: Open Court, 1993; Idem. *Islam and the West...*; Idem. *Faith and Power: Religion and Politics in the Middle East*. Oxford: Oxford University Press, 2010).

³ Lewis B. *The Political Language of Islam*, p. 117.

⁴ См.: Hadar L.T. "The "Green Peril": Creating the IslamicFundamentalist Threat." *Cato Policy Analysis* 177 (27 Aug. 1992). Web. <<http://www.cato.org/pubs/pas/pa-177.html>>; Idem. *Quagmire: America in the Middle East*. Washington, D.C.: Cato Institute, 1992; Idem. *Sandstorm: Policy Failure in the Middle East*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

⁵ Подробнее см.: Esposito J.L. *Voices of Resurgent Islam*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1983.

⁶ Сейид Кутб (1906–1966) – египетский общественно-политический деятель. По окончании университета – сотрудник министерства образования, затем писатель; публиковался в египетских СМИ. В 1949 уехал в Америку, где прожил около двух лет. В письмах из США критиковал образ жизни и идеалы американцев, указывая, что их цивилизация лишена духовности, возвышенных идеалов. После возвращения вступил в организацию «Братья-мусульмане», стал её идеологом. Был редактором газеты «Ихван аль-муслимун». В этот период написал ряд книг на общественно-политические и религиозные темы (в том числе «Ислам и взгляд на мир», «Будущее за Исламом»). В 1954 арестован вместе с другими активистами движения после того, как в организации покушения на жизнь египетского президента Г.А. Насера власти обвинили «братьев-мусульман». Приговорен к 15 годам заключения, но в 1964 вышел на свободу. В 1965 снова арестован и в 1966 казнен.

⁷ Хомейни Рухолла Мусави (1902–1989) – иранский религиозный и государственный деятель, символ и лидер революции 1978–1979 против режима шаха Мохаммеда Реза Пехлеви, затем верховный руководитель Исламской Республики Иран. В конце 1920-х добавил себе имя Хомейни (по месту рождения в г. Хомейн, Центральный Иран). В оппозиции правительству с 1962. В 1963 после антиправительственных беспорядков арестован, в 1964 выслан из страны, в изгнании открыто нападал на шахский режим. В 1971 издал свою главную политическую работу «Исламское государство», где выдвинул идею теократического государства во главе с высшим теологом, знатоком законов. Преподавал религиозное право и философию, получил признание как Великий аятолла – авторитетный религиозный лидер с большим числом последователей.

⁸ Аль-Маудуди (1903–1979) – религиозный и общественно-политический деятель, основатель исламского движения «Джамаат-и ислами» в Пакистане. Родословная Маудуди восходит к известному шейху тариката кубравитов Кутб ад-Дину Маудуди (6 в. хиджры). Сотрудник популярных индийских газет «Муслим» и «Гач», затем – редактор мусульманской газеты «Джамиат» (Дели), в 1932 начал выпускать ежемесячный журнал «Тарджуман аль-Куран», сыгравший большую роль в антиколониальном мусульманском движении в Индии. В 1950 после выхода из заключения возобновил активное участие в общественно-политических процессах. За открытое выступление против ахмадитов в 1953 арестован и приговорён к смертной казни, но вскоре освобождён. Выступал как против колониальных властей, так и против Ганди и его сторонников. Стремясь к единству индийских мусульман, боролся и с раскольничьими сектами. Сторонник отделения от Индии северных территорий, населённых в основном мусульманами, и создания там независимого государства. Помимо общественно-политической деятельности занимался наукой. Известен работами по Корану, теории исламского религиозно-политического движения, основам исламского государства и экономики, опровержению доктрин различных сект, критике западного образа жизни.

⁹ Исрар Ахмед (1932–2010) – медик по профессии, основатель и глава организации «Танзим-э-ислами», имел многочисленных приверженцев в Пакистане, Индии, странах Персидского залива, в частности, в Саудовской Аравии. Один из основателей движения «Джамаат-э-ислами».

крытие врат иджтихада»¹. Другие видели в этом частное, второстепенное явление, отличающееся от того, что принято считать исламизмом, и соответствующее наиболее строгим и консервативным подходам, поскольку сосредоточивается на первостепенной значимости шариата как наиболее важного элемента ислама. Вследствие этого ислам вписывается в рамки фикха. Наиболее наглядными образцами такого подхода являются ваххабизм и салафизм, которые, по сути, представляют собой одно и то же².

Другие авторы усматривали в фундаментализме нечто большее, чем исламизм³. Третьи не видели существенной разницы между двумя терминами, исходя из того, что намерения и цели сторонников фундаменталистского и исламистского течений идентичны – по крайней мере, в современном американском истолковании⁴. Некоторые исследователи утверждали, что всё это не более чем оболочка, под которой скрываются самые разные движения и течения: фанатичные и склонные к плюрализму, ценящие научные знания и выступающие против них, нацеленные на достижение смирения и богобоязненности и склонные к политическому действию, демократические и деспотические, мирные и агрессивные. Следовательно, необходимо проводить различие между общим исламистским течением и фундаментализмом. Фундаменталист – сторонник такой «политики», которая ведёт к торжеству «исконного высоко нравственного ислама», в то время как исламисты ставят перед собой чисто политические цели⁵.

Другим авторам различие между фундаменталистами (или приверженцами неополитического фундаментализма) и исламистским течением видится в том, что фундаменталисты более настойчивы в противодействии тому, что они называют тлетворной ролью «западной культуры». Они призывают избегать всего того, что исходит от этой культуры: одежды, еды, традиций, обычаев, норм, ценностей. Между тем исламисты – такие, как Абу аль-Аля аль-Маудуди и Хомейни, – пошли по другому пути. Так, аль-Маудуди посещал индуистские празднества, а Хомейни не стал применять традиционный исламский подход к зимиям (представителям немусульманского населения на территории мусульманских государств) так, как он изложен в шариате. В частности, армяне в Иране оставались полноценными гражданами страны, служили в армии, платили такие же налоги, что и мусульмане, пользовались избирательными правами⁶.

Вообще разница в подходах исламистов и фундаменталистов наглядно просматривается во всех социальных позициях – в частности, по отношению к женщине, к революции, к модернизации. Так, исламисты одобряют работу женщины вне дома при условии, что она будет скрывать лицо и фигуру одеждой, в то время как фундаменталисты требуют, чтобы женщина не выходила из дома. Исламист призывает выйти из мечети и принять участие в политической борьбе, а фундаменталиста не интересует революция. То же самое можно сказать об отношении к модернизации вообще и модернизации по западному образцу в

Новогодняя христианская служба в соборе Ванк (Исфахан, Иран). Фото с сайта <http://sajjadi.livejournal.com/107735.html>



Иранская женская полиция. Фото с сайта <http://dreamzz2020.blogspot.ru/2009/03/iranian-police-women.html>

¹ См. Esposito J.L., ed. *Voices of Resurgent Islam Islam and Politics*. Oxford: Oxford University Press, 1998. См. также: Esposito J.L., Voll J., eds. *Islam and Democracy*. New York: Oxford University Press, 1996; Esposito J.L. *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. New York: Oxford University Press, 2002; Esposito J.L., Burgat F., eds. *Modernizing Islam...*

Иджтихад – деятельность богослова в изучении и решении вопросов богословско-правового комплекса, а также сам этот комплекс. К концу XI в., когда сформировались богословско-правовые школы – мазхабы и сложились принципы ислама, дальнейшая их разработка в мазхабах (кроме ханбалитского) прекратилась («врата иджтихада закрылись»). В XIX в. с возникновением реформаторских течений в исламе появились тенденции к «открытию врат иджтихада», т.е. к пересмотру принципов ислама с позиций современности. Об этом подробнее см.: Сигалов М.К. Исторические особенности становления пространства арабо-мусульманской правовой культуры // *Пространство и Время*. 2015. № 1–2 (19–20). С. 156–162.

² Fuller G.E. *The Future of Political Islam*. Houndmills, UK: Palgrave MacMillan, 2003, p. 48. См. также: Idem. *The Center of the Universe: The Geopolitics of Iran*. Chicago: Westview Press, 1991; Idem. *The Democracy Trap: The Perils of the Post-Cold War World*. New York: E.P. Dutton, 1991; Idem. *A World Without Islam*. London: Little, Brown and Company, 2010.

³ Pelletreau R.H. "Not Every Fundamentalist Is a Terrorist." *Middle East Quarterly* 2.3 (1995): 69–76; см. также: Pelletreau R.H., Pipes D., Esposito J. "Symposium: Resurgent Islam in the Middle East." *Middle East Policy* 3.2 (1994): 2.

⁴ Kramer M.S. "Coming to Terms, Fundamentalists or Islamists?." *Middle East Quarterly* 10.2 (2003): 65–7. См. также: Idem. *Political Islam*. Beverly Hills: Sage Publications, 1980; Idem. *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses*. New York: Columbia University Press, 1985; Idem. *Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1996.

⁵ Lapidus I.M. *Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective*. Berkeley: Institute of International Studies, University of California Press, 1983; Lapidus I.M., Burke E., eds. *Islam, Politics and Social Movements*. Berkeley: University of California Press, 1988.

⁶ Roy O. *The Failure of Political Islam*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994, p. 38.

частности. И исламист, и фундаменталист заявляют о необходимости соблюдения шариата, однако и здесь разница очевидна. Для исламиста это не более чем теоретический проект, элемент иджитхада, но никак не призыв к буквальному воплощению. Так, в женском вопросе исламисты полагают, что достаточно разделения между полами в общественных местах, а полностью запрещать их общение между собой нет необходимости¹.

Некоторые авторы ставят знак равенства между фундаментализмом и идеей противостояния современной секуляризации². В связи с этим они настаивают на том, что фундаментализм отличает враждебное отношение к секуляризму, демократии, гражданскому государству, гражданским правам человека. Некоторые доходят до утверждения о том, что исламский и западный подходы к государству, индивиду и обществу не просто различны, а полностью противоположны друг другу³. То же самое говорят об отношении к проблемам свободы вообще и свободы совести, равенства мужчины и женщины и отделения религии от государства в частности⁴.

Подобно расхождению в определении сущности фундаментализма, даются различные определения его историческим и идейным корням. Одним его истоки видятся в деятельности влиятельных исламских деятелей XVIII в. – таких, как Шах Валиуллах ад-Дехляви⁵ в Индии и Мухаммед ибн Абд аль-Ваххаб⁶ в Аравии. Каждый из них породил разветвленные движения и течения, достигшие апогея в двадцатом веке – например, «фундаменталистское суннитское движение братьев-мусульман», а также другие, более поздние – такие, как Движение исламского сопротивления (Хамас), представляющее собой «палестинский фундаментализм»⁷. Другие авторы усматривают в фундаментализме лишь инструмент в руках евро-американского Запада, в особенности в ходе «холодной войны» и дальнейшего преобладания блока НАТО, который поддерживал фундаменталистские течения, и в частности ближневосточные, против советской гегемонии. Использовался он и против режимов, которые были тогда враждебны Западу. Некоторые авторы доходят до того, что объявляют плодом такой политики исламскую революцию под руководством Хомейни и последующие события в Алжире и Афганистане. В качестве доказательства ссылаются на то, что большинство, если не все фундаменталистские движения, пользовались материальной и моральной поддержкой США и Запада. Другие отвергают эту мысль, подчеркивая связь идеи и феномена современного исламского фундаментализма с исламской революцией в Иране. Многие западные исследователи считают эту революцию прологом к основанию фундаменталистского государства. Ведь исламское наследие и политические традиции ислама в области государственного строительства отличаются от делением «улемов от эмиров», между тем как Хомейни заложил основы «правления факиха», то есть системы исламского правительства, в котором высшая власть принадлежит ученым-богословам⁸.

В то же время данный термин и идея исламского фундаментализма как таковая подверглись критике. Ряд исследователей попытались сформулировать более точное определение исламского феномена, обозначая его как «очищающее течение» («пури»), «возрожденческий ислам», «активный ислам», «радикальный ислам», «джихадистский ислам». Некоторые критиковали термин «фундаментализм», особенно в том, что касалось сопряжения его с радикализмом, фанатизмом, терроризмом и антиамериканизмом. Они полагали, что правильнее заменить этот термин такими обозначениями, как «исламское возрождение», «исламское действие»⁹. Другие считали, что наиболее точным определением сущности исламских движений, возникших начиная с 20-х гг. XX в., в частности с «братьев-мусульман», является термин «радикальный ислам». При этом указывали на то, что эти движения осуществляли «беспрецедентный радикализм» – в отличие от предшествующих течений, призывавших возвратиться к историческим корням¹⁰. Отдельные авторы пришли к тому, что так называемый исламский фундаментализм – это «нечто большее, чем просто религия»; это «революционное движение глобального масштаба», в котором обнаруживается сочетание общественных, религиозных и политических целей. Следовательно, его необходимо рассматривать и анализировать сквозь секулярную призму, как «революционную идеологию»¹¹.

В отличие от всего этого, отдельные авторы усматривали в исламском фундаментализме лишь террористический феномен или полагали, что ему в наибольшей степени присуща именно террористическая направленность. Приверженцы идеи «исламского терроризма» стали отыскивать ее исторические и современные корни и воплощения. В целом можно выделить шесть областей, где обнаруживаются такие проявления: историческая, политическая, идеологическая, экономическая, социальная и психологическая.

¹ Ibid., p. 59. См. также: Roy O. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press, 2004; Idem. *Secularism Confronts Islam*. New York: Columbia University Press, 2007.

² Madan T.N. "Secularism in Its Place." *Journal of Asian Studies* 46.04 (1987): 747–759; Muttaqin A. "Mapping the Fate of Religions in the Late Modern Era: A Theoretical Survey." *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 18.2 (2012): 177–205.

³ Dennis A.J. *The Rise of the Islamic Empire and the Threat to the West*. Lima, Ohio: Wyndham Hall Press, 1996, p. 26.

⁴ См.: Idem. "Fundamentalist Islam and Human Rights." Ibid., pp. 36–56, Idem. "The Attack on Women's Rights." Ibid., pp. 40–44, Idem. "Strange Bedfellows: Fundamentalist Islam and Democracy." Ibid., pp. 31–33, Idem. "The Attack on Freedom of Expression." Ibid., pp. 47–56, Idem. "The Attack on Other Religions." Idem., pp. 44–47.

⁵ Валиуллах ад-Дехляви (1703–1762) – известный мусульманский учёный-мухаддис (хадисовед, занимающийся наукой о хадисах и их методологией) из Индии, автор многих трудов по вопросам философии ислама и исламского права.

⁶ Мухаммед ибн Абд Аль-Ваххаб (1703–1792) – основоположник ваххабистского движения. Сыграл одну из ключевых ролей в создании Саудовского королевства. Основные идеи ваххабизм: единобожие – поклонение и прошение только у Бога; отказ от всех нововведений, т.е. всего того, чего не было в раннем исламе; джихад за очищение ислама; Коран и сунна есть единственные источники веры.

⁷ Davidson L. *Islamic undamentalism*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1998, pp.97–98.

⁸ Подробно см.: Ferraro G., Andreatta S. *Cultural Anthropology: An Applied Perspective*. Belmont, C.A: Wadsworth Cengage Learning, 2010, p. 362, Cooper W.W., Yue P. *Challenges of the Muslim World: Present, Future and Past*. Bingley, UK: Emerald Group Publishing, 2008, p. 272; Jansen J.J.G. *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.

⁹ Esposito J.L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?*. New York: Oxford University Press, 1992, p. 8.

¹⁰ Berman E. *Hamas, Taliban and the Jewish Underground: An Economist's View of Radical Religious Militias*. Cambridge, MA: National Bureau of Economic Research, 2003, p. 4. См. также: Idem. *Radical, Religious and Violent: The New Economics of Terrorism*. Cambridge MA: MIT Press 2009; Berman E., Laitin D. "Religion, Terrorism and Public Goods: Testing the Club Model." *Journal of Public Economics* 92.10–11 (2008): 1942–1967; Berman E., Iannaccone L.R. "Religious Extremism: The Good, the Bad and the Deadly." *Public Choice* 128.1–2 (2006): 109–129.

¹¹ Dennis A.J. *The Rise of the Islamic Empire...*, p. 1.

В историческом плане истоки «исламского терроризма» пытаются отыскать в старых традициях. Среди первых его проявлений указывают на движение ассасинов (XI в.).¹ Затем он получил развитие, в частности, в связи с возникновением и современной практикой ваххабизма. Если терроризм представляет собой исторический и всемирный феномен, который прослеживается в истории многих государств, наций и религий, то специфика «исламского терроризма» конца двадцатого века восходит к трём предпосылкам, принципам или стимулам: это иранская революция, окончание «холодной войны» и вывод советских войск из Афганистана. В этих предпосылках следует искать объяснение тому, как возник религиозный терроризм, непрерывно подпитываемый все новым и новым топливом.²

Политические причины усматриваются одними в выводе советских войск из Афганистана, который трактуется некоторыми авторами как «спусковой крючок» исламского терроризма.³ Другие усматривают причины террористической атаки «Аль-Каиды» на США в том, что это стало реакцией на американскую внешнюю политику, в результате которой страдают, терроризируются и гибнут мусульмане на Ближнем Востоке. Данный посыл можно сформулировать так: «Они ненавидят нас не за то, что мы американцы, а за то, что мы делаем», то есть «не за наши корни, а за наши поступки».⁴ Соединённые Штаты повсюду воюют против мусульман и поддерживают тех, кто ведёт против них войну.⁵

Те авторы, которым видятся экономические причины «исламского терроризма», указывают на различные аспекты. Одни ссылаются на специфическое истолкование Корана и сунны. Исламское правоведение с его различными старыми школами отвергает насилие, принуждение, террор. Ислам запрещает убивать детей, женщин, стариков, больных, пленных, объявляет ненависть грехом, призывает соблюдать договоры и обещания. Всё это применимо и в ходе джихада (священной войны). Однако в то же время мусульманская религия призывает к тому, чтобы подчинить всех исламу.⁶ Некоторые авторы возводят «исламский терроризм» к сущностным аспектам исламского вероучения, касающимся, в частности, вероотступников, зиммиев, «дома войны» – хотя мусульмане считают, что в Коране говорится только о сражении с агрессором. Другие исследователи отыскивают корни терроризма в исламской вероучительной идее шахады (смерти во имя веры). Из этой же идеи извлекается порой такое истолкование ислама, которое нацелено на продвижение «нравственной логики» – как это, например, имеет место у «Хезболлы», которая использовала и расширила данный подход как новую трактовку идеи шахады. Да, исконной причиной является израильская оккупация Южного Ливана, но этого недостаточно для объяснения данной методики. Здесь следует искать подтверждения значимости «нравственной логики» – а не той, которая нацелена на разъяснение идеи, согласно которой нет ничего сильнее их нравственных ценностей и ничто не может устоять перед ними. Следовательно, это поведение шире того, что можно свести к идее «стратегической логики».⁷

Другим это видится иначе. Они ищут чисто идеологические причины («фронт битвы против крестоносцев и евреев»). Наиболее концентрированным выражением идеи исламского террора и насилия является идеология «братств-мусульман», как её сформулировал Сейид Кутб (кутбизм). Главным образом это относится к его идеям «чистого ислама», «исламского пути», опирающегося только на Коран и сунну, освобождения от груза старых традиций истолкования Корана и тому подобных «софистических выводов». Другие авторы полагают, что коренная причина заключается в радикалистском истолковании религии и что исламский терроризм порожден таким крайним подходом, который присущ и всем прочим религиям и которого в исламе не больше и не меньше, чем в остальных религиях.⁸

Те же, кто увязывает «исламский терроризм» с экономическими причинами, считают его следствием экономического застоя, возникшего и продолжающегося вследствие расчленения Османской империи, обернувшегося разрывом торгово-экономической и социальной структуры и появлением новых наций. До этого на Ближнем Востоке существовала разветвленная и развивающаяся экономика и в целом этот регион процветал.⁹

Другие авторы ссылаются на чрезвычайную экономическую слабость мусульманского мира вообще и арабского мира в частности, указывая на то, что по таким показателям, как объём производства и валовый национальный доход (если не считать нефти), трехсотмиллионный арабский мир сравним с такими небольшими государствами, как Финляндия или Швейцария, где население составляет 4–5 млн. чел.

Те авторы, которые сосредоточились на социальных причинах, анализировали различные аспекты положения индивида и общества. Некоторые из них пришли к выводу о том, что связи между склонностью к суициду и терро-

¹ Burgess M. *A Brief History of Terrorism*. Washington, D.C.: Center for Defense Information, 2003.

² Burgess M. *Explaining Religious Terrorism*. Washington, D.C.: Center for Defense Information, 2004, part 1.

³ Laqueur W., ed. *The Terrorism Reader: A Historical Anthology*. Philadelphia: Temple University Press, 1978. А также: Idem. *The Age of Terrorism*. Boston, MA: Little, Brown, 1987; Idem. "Foreword." *Origins of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*. Ed. W. Reich. Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press, 1998, pp. ix–x; Idem. *The New Terrorism: Fanaticism and the Arms of Mass Destruction*. London and New York: Oxford University Press, 1999; Idem. *A History of Terrorism*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2001; Idem. *No End to War: Terrorism in the Twenty-first Century*. New York: Continuum International Publishing Group Inc., 2003.

⁴ Pape R. *Bombing to Win: Air Power and Coercion in War*. Ithaca: Cornell University Press, 1996. А также: Idem. *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*. New York: Random House, 2005; Pape R., Feldman J.K. *Cutting the Fuse: The Explosion of Global Suicide Terrorism and How to Stop It*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

⁵ Подробно об этом см.: Scheuer M. *Through Our Enemies' Eyes: Osama Bin Laden, Radical Islam & the Future of America*. Washington, D.C.: Brassey's Inc., 2002. Также см.: Idem. *Imperial Hubris: Why the West is Losing the War on Terror*. Dulles, VA: Brassey's Inc., 2004; Idem. *Towards Hell: America and Islam After Iraq*. New York: Free Press, Simon & Schuster, 2008; Idem. *Osama Bin Laden*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

⁶ Отражение такой оценки можно найти у Б. Люнса. См. подробно об этом: Lewis B. *Islam and the West...*; Idem. *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*. New York: Oxford University Press, 2002; Idem. *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. New York: The Modern Library, 2003; Idem. *Faith and Power...*; Lewis B., Churchill B.E. *Islam: The Religion and the People*. Indianapolis: Wharton School Publishing, 2008.

⁷ Kramer M. "Coming to Terms..."

⁸ Эту идею разделяют следующие авторы: Sells M. *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*. Berkeley: University of California Press, 1998; Idem. *Approaching the Qur'an: The Early Revelations*. Ashland: White Cloud Press, 2007; Smith J.I., Haddad Y.Y. *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1981; Smith J.I. *Islam in America*. New York: Columbia University Press, 2010.

⁹ Fromkin D. *A Peace to End All Peace. Creating the Modern Middle East (1914–1922)*. New York: Henry Holt & Co, 1989.

ризмом не существует, а следовательно ни то, ни другое не имеет отношения к религии. Существуют лишь человеческие сообщества, связанные тесными узами (братства, товарищества) и вдохновляемые идеей самопожертвования во имя веры¹. В этом контексте доказывается, что исламские смертники не являются ни больными, ни сумасшедшими, что их действия не являются следствием экономических причин². Другие усматривают здесь следствие социально-культурного отчуждения: например, когда человек, рожденный в Алжире или Марокко, живёт во Франции, а сражается в Афганистане или в каком-то другом регионе³. Иные авторы указывают на то, что они называют социальными основами, заставляющими мусульман ощущать себя представителями единого сообщества (уммы), что, в свою очередь, предопределяет их мироощущение и индивидуальное и общественное поведение⁴.

Что касается тех, кто сосредоточивается на психологических предпосылках, то они отталкиваются от суммарных сведений, свидетельствующих о том, что большинство участников террористических актов отличаются невежеством, малограмотностью, глупостью или подверглись промыванию мозгов⁵.

Такое разнообразие подходов к проблемам современного исламского феномена – касающихся как терминологии, так и его сущности, корней и предпосылок – является в первую очередь отражением динамики самого этого феномена. С каждым «внезапным» изменением его форм и черт меняются общие термины, приводятся разнообразные новые толкования. Это свидетельствует либо о том, что внутренние признаки данного феномена ещё не сформировались, либо о том, что такие различия и расхождения являются следствием старого подхода к новым политическим реалиям – или соединения, сочетания частичных методологий.

По тому же пути следует большинство исследователей в современном арабском и мусульманском мире, пытающихся объяснить феномен нового исламизма. Так, сторонники экономического подхода стремятся доказать, что основные причины возникновения «политического ислама» связаны либо с кризисом капиталистического развития в мусульманском мире, либо с провалом попыток осуществить развитие по западному образцу, либо со слабостью правящих классов и общественных слоёв и характером их исторического генезиса, связанного с колониальным Западом и обусловившего их структурную неспособность добиться развития экономики и науки таким образом, чтобы сохранить достигнутую независимость государства и нации. Что касается идейно-политических трактовок, то они обычно связывают возникновение «политического ислама» с такими причинами, как крах идеи национального объединения арабов, провал попыток выстроить справедливую общественную систему, обеспечить политическую демократию и национальную безопасность, неспособность иных идеологий (либерализма, социализма, коммунизма) обеспечить нужные социальные, политические и культурные альтернативы. Культурно-духовные же трактовки сосредоточиваются на доказательстве того, что модернизация по западной модели обречена на неудачу по причине отсутствия в ней элементов собственной идентичности исламского мира.

Большинству трактовок присущ коренной недостаток, заключающийся в том, что их авторы психологически стремятся найти причины существующих проблем и обосновать перспективы при помощи выстраивания элементов вызова. Различие заключается в том, что европейские трактовки сосредоточены на идее противоборства с Западом, в то время как арабские и мусульманские авторы выстраивают свои представления о существующих перспективах и на идее вызова самим себе.

Что касается традиционалистского подхода (арабо-мусульманского), то он «возвышается» над дискуссией о причинах недуга, рассматривает существующее положение вещей как некое свидетельство. Отсюда – преобладание в нём утверждений, подобных тому, что ислам сам по себе является политикой, что в исламе религия и светская жизнь неотделимы одна от другой, что религия и власть в исламе – близнецы. Подобные утверждения были наполнены конкретным смыслом в прошлом и связаны с реальными проблемами в настоящем.

Можно сказать, что огромное количество разнообразных научных трудов, подобно крупiciцам соли, растворяются в море пропаганды и информационных вбросов. Это постепенно приводит к переносу данной проблематики из сферы исторического и философского научного исследования на арене идеологической, политической и культурной борьбы. Сложнейшая проблема представляется в средствах массовой информации и пропаганды как очевиднейшая, а то, что в ней очевидно, подвергается сомнению. Причина здесь заключается в том, что разнообразные по качеству, уровню и научной базе исследования смешиваются с аудио- и видеопропагандой и информацией, поступающей из печатных и электронных источников. В конечном счете это привело к преобладанию того, что можно назвать современной глобальной софистикой применительно к определению сущности, природы и перспектив исламского феномена. В свою очередь, это указывает на то, что, с одной стороны, былой научный подход, крупные идейные, культурные и философские традиции отступают под натиском журналистики, а с другой – что журналистская «инфекция» проникла в сферу науки. Замыкается порочный круг, важнейшими отличительными составляющими которого являются журналистские трактовки и «стратегические оценки» теоретических и прикладных политологических центров. В результате научное знание становится служанкой интересов; мы словно возвращаемся к средневековому богословскому лозунгу, согласно которому философия должна быть служанкой богословия. Это смущает умы, подрывает рационалистический подход, противоречит элементарной логике. Данную ситуацию можно наглядно увидеть на примере того, как интересы и позиции сил, противоречивых с точки зрения убеждений, ценностей, культурной истории, социальной структуры государства и политической системы, занимают «совпадающие» или «сходные» позиции в отношении «политического ислама».

¹ Atran S. *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. New York and Oxford: Oxford University Press, 2002; Idem. *Talking to the Enemy: Faith, Brotherhood, and the (Un) Making of Terrorists*. New York: Harper Collins Publishers, 2010.

² Sageman M. *Understanding Terror Networks Understanding Terror Networks*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004; Idem. *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.

³ Wright L. *The Looming Tower: Al-Qaeda and the Road to 9/11*. New York: Alfred A. Knopf, 2006.

⁴ Korostelina K. *Social Identity and Conflict: Structure, Dynamics and Implications*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007; Idem. *Forming a Culture of Peace: Reframing Narratives of Intergroup Relation, Equity and Justice*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

⁵ Byman D. *Deadly Connections: States that Sponsor Terrorism*. New York and Cambridge: Cambridge University Press, 2005; Idem. *The Five Front War: The Better Way to Fight Global Jihad*. New Jersey: John Wiley & Sons, 2007; Idem. *The Triumphs and Failures of Israeli Counterterrorism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Под глобальной софистикой здесь мы подразумеваем не что иное, как нарастающее погружение в состязательный поиск всего того, что поддерживает новизну, обновление в отношении к тайнам современного исламского феномена — и, в то же время, попытки свести его к понятию «политический ислам» таким образом, что оно соединяет в себе всё, что имеет отношение к исламу. В результате политические аспекты ислама оборачиваются коренным показателем, едва ли не единственным и всеобъемлющим индикатором «исламского феномена».

Здесь в первую очередь возникает проблема соотношения религии и политики вообще и ислама и политики в частности. Чтобы правильно поставить её, необходимо ответить на ряд вопросов: является ли «политический ислам» продолжением традиций ислама в целом или представляет собой отход от этих традиций? Может быть, это модернизированная форма воплощения этих традиций? Или их новое, разнообразное сочетание? Из этого вытекают и вопросы, связанные с сущностью политических (теоретических и практических) традиций ислама вообще и современного ислама в частности. Является ли данная проблема абсолютно специфической, то есть представляет собой частное проявление исламской религии и мира ислама, или это часть всемирного, более универсального феномена? От ответов на эти вопросы зависит точность либо поверхностность сопоставления, верное или искаженное понимание сущности данного феномена, а следовательно — способность разглядеть его реальные перспективы и вероятное воздействие на ход эволюции мусульманского мира и глобальное развитие в целом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Грюнебаум Э. фон. Основные черты арабо-мусульманской культуры. М.: Наука, 1982.
2. Сигалов М.К. Исторические особенности становления пространства арабо-мусульманской правовой культуры // Пространство и Время. 2015. № 1–2(19–20). С. 156–162.
3. Atran S. *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. New York and Oxford: Oxford University Press, 2002.
4. Atran S. *Talking to the Enemy: Faith, Brotherhood, and the (Un) Making of Terrorists*. New York: Harper Collins Publishers, 2010.
5. Berman E. *Hamas, Taliban and the Jewish Underground: An Economist's View of Radical Religious Militias*. Cambridge, MA: National Bureau of Economic Research, 2003.
6. Berman E. *Radical, Religious and Violent: The New Economics of Terrorism*. Cambridge MA: MIT Press 2009.
7. Berman E., Laitin D. "Religion, Terrorism and Public Goods: Testing the Club Model." *Journal of Public Economics* 92.10–11 (2008): 1942–1967.
8. Berman E., Iannaccone L.R. "Religious Extremism: The Good, the Bad and the Deadly." *Public Choice* 128.1–2 (2006): 109–129.
9. Burgess M. *A Brief History of Terrorism*. Washington, D.C.: Center for Defense Information, 2003.
10. Burgess M. *Explaining Religious Terrorism*. Washington, D.C.: Center for Defense Information, 2004, part 1.
11. Byman D. *Deadly Connections: States that Sponsor Terrorism*. New York and Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
12. Byman D. *The Five Front War: The Better Way to Fight Global Jihad*. New Jersey: John Wiley & Sons, 2007.
13. Byman D. *The Triumphs and Failures of Israeli Counterterrorism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
14. Cahen C. "The Body Politic." *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Ed. G. von Grunebaum. Chicago: University of Chicago Press, 1955, pp. 132–167.
15. Cahen C., hrsg. *Der Islam I: Vom Ursprung bis zu den Anfängen der Osmanenreiches*. Frankfurt-am-Mein: Fischer Taschenbuch-Verlag, 1978.
16. Cook M., Crone P. *Hagarism. The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press. 1977, p. 147.
17. Cooper W.W., Yue P. *Challenges of the Muslim World: Present, Future and Past*. Bingley, UK: Emerald Group Publishing. 2008.
18. Davidson L. *Islamic undamentalism*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1998.
19. Dennis A.J. *The Rise of the Islamic Empire and the Threat to the West*. Lima, Ohio: Wyndham Hall Press, 1996.
20. Esposito J.L. *The Islamic Threat*. New York: Oxford University Press, 1992.
21. Esposito J.L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?*. New York: Oxford University Press, 1992.
22. Esposito J.L. *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. New York: Oxford University Press, 2002.
23. Esposito J.L. *Voices of Resurgent Islam*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1983.
24. Esposito J.L., Burgat F., eds. *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2003.
25. Esposito J.L., ed. *Voices of Resurgent Islam Islam and Politics*. Oxford: Oxford University Press, 1998. См. также: Esposito J.L., Voll J., eds. *Islam and Democracy*. New York: Oxford University Press, 1996.
26. Ferraro G., Andreatta S. *Cultural Anthropology: An Applied Perspective*. Belmont, C.A: Wadsworth Cengage Learning, 2010.
27. Fromkin D. *A Peace to End All Peace. Creating the Modern Middle East (1914–1922)*. New York: Henry Holt & Co, 1989.
28. Fuller G.E. *A World Without Islam*. London: Little, Brown and Company. 2010.
29. Fuller G.E. *The Center of the Universe: The Geopolitics of Iran*. Chicago: Westview Press. 1991.
30. Fuller G.E. *The Democracy Trap: The Perils of the Post-Cold War World*. New York: E.P. Dutton. 1991.
31. Fuller G.E. *The Future of Political Islam*. Houndmills, UK: Palgrave MacMillan, 2003.
32. Gibb H.A.R. *Islam. A Historical Survey*. Oxford: Oxford University Press, 1975.
33. Goitein S.D. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: Brill, 1966.
34. Hadar L.T. "The 'Green Peril': Creating the IslamicFundamentalist Threat." *Cato Policy Analysis* 177 (27 Aug. 1992). Web. <<http://www.cato.org/pubs/pas/pa-177.html>>.
35. Hadar L.T. *Quagmire: America in the Middle East*. Washington, D.C.: Cato Institute, 1992; Idem. *Sandstorm: Policy Failure in the Middle East*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
36. Halliday F. *Nation and Religion in the Middle East*. London: Saqi Books, 2000.
37. Huntington S. "The Clash of Civilizations?." *Foreign Affairs* 72.3 (1993): 22–49.
38. Huntington S. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, Simon & Schuster, 1996.
39. Huntington S. *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman and London: University of Oklahoma Press, 1991.
40. Jansen G.H. *Militant Islam*. London: Pan Books, 1979.
41. Jansen J.J.G. *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.
42. Korostelina K. *Forming a Culture of Peace: Reframing Narratives of Intergroup Relation, Equity and Justice*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

43. Korostelina K. *Social Identity and Conflict: Structure, Dynamics and Implications*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.
44. Kramer M.S. *Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1996.
45. Kramer M.S. "Coming to Terms, Fundamentalists or Islamists?." *Middle East Quarterly* 10.2 (2003): 65–67.
46. Kramer M.S. *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses*. New York: Columbia University Press, 1985.
47. Kramer M.S. *Political Islam*. Beverly Hills: Sage Publications, 1980.
48. Lapidus I.M. *Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective*. Berkeley: Institute of International Studies, University of California Press, 1983.
49. Lapidus I.M., Burke E., eds. *Islam, Politics and Social Movements*. Berkeley: University of California Press, 1988.
50. Laqueur W. *A History of Terrorism*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2001.
51. Laqueur W. "Foreword." *Origins of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*. Ed. W. Reich. Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press, 1998, pp. ix–x.
52. Laqueur W. *No End to War: Terrorism in the Twenty-first Century*. New York: Continuum International Publishing Group Inc., 2003.
53. Laqueur W. *The Age of Terrorism*. Boston, MA: Little, Brown, 1987.
54. Laqueur W. *The New Terrorism: Fanaticism and the Arms of Mass Destruction*. London and New York: Oxford University Press, 1999.
55. Laqueur W., ed. *The Terrorism Reader: A Historical Anthology*. Philadelphia: Temple University Press, 1978.
56. Lewis B. *Faith and Power: Religion and Politics in the Middle East*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
57. Lewis B. *Islam and the West*. New York: Oxford University Press, 1993.
58. Lewis B. *Islam in History Ideas, People, and Events in the Middle East*. Chicago: Open Court, 1993.
59. Lewis B. *The Arabs in History*. Hutchinson: University Library, 1950.
60. Lewis B. *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. New York: The Modern Library, 2003.
61. Lewis B. *The Origins of Islamism: A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*. Cambridge: W. Heffer, 1940.
62. Lewis B. *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
63. Lewis B. "The Roots of Muslim Rage." *The Atlantic* 266.3 (1990): 47–60.
64. Lewis B. *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*. New York: Oxford University Press, 2002.
65. Lewis B., Churchill B.E. *Islam: The Religion and the People*. Indianapolis: Wharton School Publishing, 2008.
66. Madan T.N. "Secularism in Its Place." *Journal of Asian Studies* 46.04 (1987): 747–759.
67. Muttaqin A. "Mapping the Fate of Religions in the Late Modern Era: A Theoretical Survey." *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 18.2 (2012): 177–205.
68. Pape R. *Bombing to Win: Air Power and Coercion in War*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
69. Pape R. *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*. New York: Random House, 2005.
70. Pape R., Feldman J.K. *Cutting the Fuse: The Explosion of Global Suicide Terrorism and How to Stop It*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
71. Pelletreau R.H. "Not Every Fundamentalist Is a Terrorist." *Middle East Quarterly* 2.3 (1995): 69–76.
72. Pelletreau R.H., Pipes D., Esposito J. "Symposium: Resurgent Islam in the Middle East." *Middle East Policy* 3.2 (1994): 1–4.
73. Rotar I. "'Wahhabism' in the Former Soviet Union: a Real Threat, or Just an Excuse to Settle Accounts with the Opposition?" *Prism* 4.16 1998. *The Jamestown Foundation*. The Jamestown Foundation, 7 Aug. 1998. Web. <http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews%5Btt_news%5D=7214>.
74. Roy O. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press, 2004.
75. Roy O. *Secularism Confronts Islam*. New York: Columbia University Press, 2007.
76. Roy O. *The Failure of Political Islam*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.
77. Sageman M. *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.
78. Sageman M. *Understanding Terror Networks*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
79. Said E.W. "The Clash of Ignorance." *The Nation*. N.p., 22 Oct. 2001. Web. <<http://www.thenation.com/article/clash-ignorance/>>.
80. Scheuer M. *Imperial Hubris: Why the West is Losing the War on Terror*. Dulles, VA: Brassey's Inc., 2004.
81. Scheuer M. *Osama Bin Laden*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
82. Scheuer M. *Through Our Enemies' Eyes: Osama Bin Laden, Radical Islam & the Future of America*. Washington, D.C.: Brassey's Inc., 2002.
83. Scheuer M. *Towards Hell: America and Islam After Iraq*. New York: Free Press, Simon & Schuster, 2008.
84. Sells M. *Approaching the Qur'an: The Early Revelations*. Ashland: White Cloud Press, 2007.
85. Sells M. *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*. Berkeley: University of California Press, 1998.
86. Smith J.I. *Islam in America*. New York: Columbia University Press, 2010.
87. Smith J.I., Haddad Y.Y. *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1981.
88. Von Grunebaum G.E. *Der Islam in seiner Klassischen Epoche*. Stuttgart: Artemis Verlag, 1966.
89. Von Grunebaum G.E. *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation*. Chicago: University of Chicago Press, 1946.
90. Von Grunebaum G.E. *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1955.
91. Watt W.M. *Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968.
92. Watt W.M. *What is Islam?*. London. Harlow, 1968.
93. Wright L. *The Looming Tower: Al-Qaeda and the Road to 9/11*. New York: Alfred A. Knopf, 2006.

Цитирование по ГОСТ Р 7.0.11—2011:

Аль-Джанаби, М. М. Особенности современного исламского политического феномена / М.М. Аль-Джанаби // Пространство и Время. — 2015. — № 3(21). — С. 41—50. Стационарный сетевой адрес: 2226-7271prov_st3-21.2015.14